

JANSSENS, Jules and DE SMET, Daniel (eds.): *Avicenna and His Heritage*, Acts of the International Colloquium Leuven, Louvain-La-Neuve, September 8 - September 11, 1999, (Ancient and Medieval Philosophy - series 1 - volume 28), Leuven, University Press, 2002; 16 x 24 cm; XIV -341 pp. - ISBN 90 5867 209 3.

Los dos libros consagrados a recoger, analizar y comentar la bibliografía sobre Avicena compuesta solamente entre 1970 y 1994, publicados por el Prof. Jules Janssens (*An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven University Press, 1991 y *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ. First Supplement (1990-1994)*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1999) dan fe de la inmensa bibliografía que a lo largo de veinticinco años ha generado el filósofo persa muerto en el año 1037. Esta bibliografía se divide, en sus líneas principales, entre los seguidores de una lectura tradicional y clásica de un Avicena creador de una filosofía en la más clásica línea griega del pensamiento de Aristóteles, modificado por el neoplatonismo, e influyente en el pensamiento medieval, y la nueva visión de un Avicena más gnóstico y teósofo, propuesta por Henry Corbin.

El Prof. Janssens, junto con el también Prof. Daniel De Smet, de la Universidad Católica de Lovaina y miembros del Centro De Wulf-Mansion, organizaron en septiembre de 1999 el Coloquio Internacional *Avicenna and His Heritage*, cuyas Actas aparecen ahora publicada por la prensas de la Universidad Católica de Lovaina. En ellas se recogen las contribuciones presentadas por veinte especialistas en Avicena, una de las principales figuras de la historia de la filosofía árabe e islámica, así como de la medicina y de la ciencia.

Los textos que componen estas Actas son los siguientes: Daniel De Smet: *Avicenne et l'ismaélisme post-fatimide*. Bekir Karliga: *Un nouveau traité*  
*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 353 ISSN: 0211-2337  
 2003, 20 353-378

*d'éthique d'Ibn Sînâ inconnu jusqu'à nos jours.* Gotthard Strohmaier: *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques.* Miguel Cruz Hernández: *El concepto de Metafísica de Avicena.* Miklos Maróth: *Stylistics in Ibn Sînâ's Philosophy.* Ahmad Hasnawi: *La Physique du Šifâ': aperçus sur sa structure et son contenu.* Dimitri Gutas: *The heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350.* Cécile Bonmariage: *L'intellection comme identification. Mulla Sadra vs. Avicenne.* Jules Janssens: *L'Avicenne latin: particularités d'une traduction.* Amos Bertolacci: *Albert the Great and the Preface of Avicenna's Kitâb al-Šifâ'.* Roland Teske: *William of Auvergne's Debt to Avicenna.* Carlos Steel: *Avicenna and Thomas Aquinas on Evil.* Jos Decorte: *Avicenna's Ontology of Relation: a Source of Inspiration to Henry of Ghent.* Jean-Michel Counet: *Avicenne et son influence sur la pensée de Jean Duns Scot.* Thérèse-Anne Druart: *Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the Lectura.* Mauro Zonta: *Avicenna in Medieval Jewish Philosophy.* Idit Dobbs-Weinstein: *Maimonides' Reticence toward Ibn Sînâ.* Floreal Sanagustin: *Le Canon de la Médecine d'Avicenne: texte de rupture épistémologique?* Danielle Jaequart: *Lectures universitaires du Canon d'Avicenne.* Remke Kruk: *Ibn Sînâ On Animals: between the First Teacher and the Physician.*

Son muchos los aspectos considerandos en esta obra. Desde cuestiones específicamente islámicas y que tienen que ver con la filiación doctrinal aviceniana, caso de su relación con el ismaelismo, con sus doctrinas éticas, metafísicas y físicas, hasta su relación con otros autores musulmanes, especialmente con el filósofos persa del siglo XVII, Mulla Sadrâ. Se estudian también cuestiones relativas a la relación aviceniana con los textos pseudoe-pigráficos, especialmente con la famosa *Teología*, atribuida a Aristóteles; su análisis de la *Poética* de Aristóteles y su relación con la teoría silogística; su herencia en el mundo islámico, muy fecunda pero muy poco conocida. Se examina el Avicena latino, los problemas de sus traducciones, su relación con Alberto Magno, con Guillermo de Auvergne, con Tomás de Aquino, con Enrique de Gante, con Duns Scoto. Se reflexiona sobre el conocimiento de Avicena en el mundo judío medieval. Y, finalmente, se estudian algunos de sus textos científicos: su *Canon* de medicina y tratado *Sobre los animales*. En suma, se investigan cuestiones que ayudarán a comprender mejor el pensamiento del filósofo musulmán.

R. RAMÓN GUERRERO

D'ANCONA, Cristina e SERRA, Giuseppe (eds.): *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*, Atti del colloquio *La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche*, Padova, 14-15 maggio 1999, Padua, Il Polígrafo, 2002, 334 pp., ISBN 88-7115-220-4.

La filosofía elaborada en el Islam no se explica por sí sola. Hay que tener en cuenta, además de las propias fuentes islámicas en las que se sustenta, la presencia y asimilación de la filosofía griega. Pero, además de ésta, otros aspectos y facetas del pensamiento en el Islam debieron mucho más de lo que a veces se supone a la ingente cantidad de saber que, procedente de la cultura griega, llegó al mundo árabe desde mediados del siglo VIII hasta finales del siglo X. Fue la imponente y casi gigantesca empresa de versión de lo griego al árabe, en ocasiones a través del siríaco, realizada en Bagdad durante ese amplio período, la que puso a disposición de los estudiosos de lengua árabe gran parte del saber filosófico y científico producido en la Grecia clásica y helenística, desde su época más excelsa hasta las últimas creaciones del neoplatonismo griego de los siglos VI y VII.

Esta transmisión de saber es un campo todavía necesitado de profunda investigación, no sólo trabajando sobre los nuevos textos y manuscritos sacados recientemente a la luz, sino también revisando lo ya hecho a la luz de esos descubrimientos. Y, sobre todo, después del notable estudio del Prof. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London-New York, Routledge, 1998, en el que pone de relieve los factores sociales y políticos que favorecieron el nacimiento de un gran movimiento de traducción; éste gozó de un gran apoyo económico e ideológico, que explica el éxito y la duración que tuvo.

La obra editada por los Profesores D'Ancona y Serra se ocupa de algunas cuestiones de historia textual, vinculadas al aristotelismo en el mundo árabe. Los estudios que se ocupan de analizar estas cuestiones son los siguientes: G. Endress: *Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias*. C. Martini: *La tradizione araba della Metafisica di Aristotele. Libri ? – ?*. C. Baffioni: *Una citazione di De Interpretatione, 9 in Abû Ma'shar?* E. Gannagé: *Matière et éléments dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise In De Generatione et corruptione*. S. Fazzo: *Alessandro di Afrodisia sulle 'contrarietà tangibili' (De Gen. corr. II, 2): fonti greche e arabe a confronto*. M. Geoffroy: *La tradition arabe du περὶ τοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect*. P. Carusi: *Filosofia greca e letteratura nel Mâ' al-waraqî di Ibn Umail al-Tamîmî (X*

secolo). M. Rashed: *La classification des lignes simples selon Proclus et sa transmission au monde islamique*. H. Eichner: *Ibn Rušd's Middle Commentary and Alexander's Commentary in their relationship to the Arab commentary tradition on the De Generatione et corruptione*. M. Zonta: *Le traduzioni di Zerahyah Gracian e la versione ebraica del De Generatione et corruptione*. G. Serra: *Note in margine a M. Zonta. Le traduzioni di Zerahyah Gracian e la versione ebraica del De Generatione et corruptione*.

Dentro de la tradición aristotélica analizada aquí, es Aristóteles quien ocupa un lugar notable, con el estudio de tres textos aristotélicos: *De Interpretatione*, *De Generatione et corruptione* y la *Metafísica*. También ocupa lugar significativo su gran comentador antiguo, Alejandro de Afrodisia, cuya importancia en el mundo árabe fue notable, habiéndose conservado en versión árabe textos cuyo original griego se ha perdido, si bien algunos de ellos no han salido de la pluma de Alejandro, como han puesto de manifiesto algunos estudios. Un índice de manuscritos y de autores, antiguos y modernos, completa la edición de estas Actas, que ofrecen una muy valiosa contribución al conocimiento de la tradición griega en el mundo árabe.

R. RAMÓN GUERRERO

San ANSELMO: *Prologion*, introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda, con la colaboración de Luis Pablo Tarín, Pamplona, Eunsa, 2002; 121 pp. ISBN 84-313-1975-5.

Tomás DE AQUINO: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Vol. I/1. *El misterio de la Trinidad*, edición preparada por Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, 2002; 640 pp. ISBN 84-313-2031-1.

Tomás DE AQUINO: *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok, Pamplona, Eunsa, 2002; 305 pp. ISBN 84-313-2010-9.

Tomás DE AQUINO – Pedro DE ALVERNIA: *Comentario al libro de Aristóteles Sobre el cielo y el mundo*, introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Pamplona, Eunsa, 2002; 540 pp. ISBN 84-313-2009-5.

Guillermo DE OCKHAM: *Pequeña Suma de Filosofía Natural*, introducción, traducción y notas de Olga L. Larre, Pamplona, Eunsa, 2002; 289 pp. ISBN 84-313-1989-5.

De nuevo nos ocupa aquí esta preciosa Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, en la que los libros se suceden sin solución de continuidad. El texto más famoso de san Anselmo, tres nuevos textos de Santo

Tomás en su versión castellana y uno de Guillermo de Ockham enriquecen el fondo de esta colección.

El primero de ellos es el texto que funda en la Edad Media el llamado por Kant “argumento ontológico”, aquella prueba de la existencia de Dios, defendida ardorosamente por casi todos los platónicos posteriores y negadas por casi todos los aristotélicos. La introducción de Miguel Pérez Laborda ofrece un amplio análisis de la obra anselmiana, mostrando su estructura y destacando aquellos aspectos de ella que la hacen más notable. A la bibliografía, se añade el texto latino de la obra así como en apéndice el esquema lógico de las objeciones de Gaunilón y de la respuesta de San Anselmo.

El primer texto de Santo Tomás, fruto de su enseñanza en París durante su primera estancia en esta Universidad, es el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, primera gran obra compuesta por Santo Tomás, pone a disposición del lector español un texto en el que es posible encontrar los principales elementos que constituirán el genuino pensamiento de su autor. El Prof. Juan Cruz, gran conocedor y traductor del Aquinate, tras una breve introducción en la que se ocupa de Pedro Lombardo y de una presentación del comentario, nos ofrece la versión de las dos primeras secciones del Libro I, de los cuatro de que consta el *Comentario a las Sentencias*.

Su segundo texto es el comentario a los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, obra que Tomás de Aquino compuso después del año 1271, cerca pues ya de su muerte (1274), redactado en París y luego en Nápoles. En él se ocupa Tomás de analizar y comprender la obra aristotélica en la que se expone el funcionamiento lógico de la razón humana. La versión de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok va precedida de un estudio preliminar, en donde se señala el valor del comentario y las dificultades que entraña su lectura. Una selecta bibliografía completa este estudio preliminar.

De nuevo es Juan Cruz quien proporciona la versión de otro escrito de Tomás de Aquino, su comentario al *Del cielo y el mundo*, redactado en Nápoles al final de su vida y dejado inconcluso, poco después del principio del Libro III. Fue tarea de su discípulo, Pedro de Alvernia, completarlo. En su introducción, Juan Cruz insiste en el valor que la lectura de este comentario tiene hoy, no por los datos científicos que sobre el universo expone Tomás, sino por reflexiones epistemológicas y metafísicas de gran alcance, por la distinción entre ciencia física y matemática, por algunas consideraciones sobre el hombre y por algunos juicios sobre la naturaleza que se hallan en él.

Finalmente, dentro de la aportación de textos originales de autores medievales a esta Colección, nos llega la versión de la *Summula Philosophiae Naturalis* del inglés Guillermo de Ockham, autor que no goza

de mucha difusión entre los hispano-hablantes, pues son pocas sus obras vertidas a nuestra lengua. En la introducción, la autora de la versión, Olga L. Larre, destaca el alcance de la teoría física del franciscano inglés, que denota un verdadero espíritu científico y estudia el lugar del texto entre otras obras de su autor.

R. RAMÓN GUERRERO

IBN 'ARABÎ: *El intérprete de los deseos (Tarîyumân al-Ašwâq)*, Traducción, comentario y notas de Carlos Varona Narviñón, Murcia, Editora Regional de Murcia, 2002, 249 pp.; ISBN 84-7564-241-1.

Uno de los más célebres textos del místico murciano Ibn 'Arabî –autor conocido entre nosotros por los trabajos pioneros de D. Miguel Asín Palacios y por las recientes traducciones de Pablo Beneito y Víctor Pallejà de Bustinza– es justamente éste que ahora podemos leer en la excelente versión, realizada sobre el original árabe, del Dr. Carlos Varona Narviñón, actual Director del Instituto Cervantes en Damasco. Esta obra es una de las más significativa del autor murciano, muerto en Damasco en el año 1240, puesto que en ella es posible encontrar los temas centrales de su experiencia espiritual y de su doctrina, dado que fue el único capaz de reunir toda la herencia anterior del sufismo en una síntesis en la que se encuentran todos los aspectos de la vida espiritual del Islam. La obra fue compuesta tras la inspiración que tuvo durante su peregrinación en La meca, en el contacto con diversos místicos allí residentes, según confirma al comienzo del texto. Pero, a diferencia de lo que es posible encontrar en otros libros del Šaij al-Akbar, en ella se encuentra, en primer lugar, una experiencia fulgurante de un amor espiritual suscitado por el encuentro con una bella joven, Nizâm (*Armonía*), («virgen, joven esbelta que hacia sí atraía las miradas, que adornaba las reuniones y a los propios contertulios, al tiempo que turbaba a quienes accedían a contemplarla); era hija del sabio maestro y guía espiritual Abû Šayâ' Zâhir Ibn Rustam, quien, a su vez, tenía también una hermana sufí, Fajr al-Nisâ' bint Rustam, mujer entrada en años. En segundo lugar, su propia composición en forma poética, que presta a sus palabras una elevación sobre el discurso ordinario, un ascenso al rango de las realidades superiores, dirigiéndose, al emplear esta forma de expresión, más a la percepción intuitiva del lector que a su entendimiento común; se trata de una composición poética dedicada a la bella Nizâm.

De esta poesía, ya había ofrecido versión castellana Vicente Cantarino

(*Casidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun. Ibn Arabi*, México, Ed. Porrúa, 1977). Esta versión, muy notable también, estaba precedida sólo de un valioso estudio preliminar. Bellamente editado por la Editora Regional de Murcia, en la Colección Ibn Arabí, en la que ya han aparecido una decena de escritos -bien traducciones del propio Ibn Arabí o de obras a él consagradas-, el Dr. Varona nos ofrece la versión de un texto siempre difícil, poniendo énfasis en la “poeticidad” del mismo, según sus palabras, acompañada de sugerentes y aclaratorias notas y de un amplio comentario en el que se trata del contenido literario, filosófico y místico. Le añade un glosario temático y, en apéndice, el texto de una conferencia impartida por el propio traductor, en abril del año 2001, en el Museo Nacional de Damasco, dentro del seminario “Arte y Sufismo”. Finaliza su introducción con un siempre útil índice temático.

R. RAMÓN GUERRERO

BEORLEGUI, C.; DE LA CRUZ, C.; ARETXAGA, R. (editores): *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003, 316 pp.

De una forma progresiva van apareciendo investigaciones y publicaciones encargadas de darnos a conocer y recuperar el pensamiento filosófico de los diversos protagonistas de la generación del exilio republicano. Tras años de silencio y de olvido, se va haciendo la luz y podemos acceder a sus obras y a diversos estudios de quienes han dedicado tiempo, empeño y talento a investigar sobre sus personas y escritos. Este libro está dedicado a una de las máximas figuras de la filosofía del exilio, Juan David García Bacca (Pamplona, 1901-Quito, 1992). No es ni mucho menos el primer libro que se publica acerca del pensador hispano-venezolano. En esta ocasión se trata de las Actas del Congreso celebrado en la Universidad de Deusto con motivo del centenario de su nacimiento. La mayoría de estos intelectuales exilados, o *transerrados*, habían nacido en los años que marcan el paso del siglo XIX al XX, por lo que nos hallamos en período de homenajes motivados por el centenario de sus respectivos nacimientos.

El centenario del nacimiento de J. D. García Bacca se cumplía el 2001, puesto que había nacido en Pamplona el 26 de junio del primer año del s. XX. La importancia de su pensamiento, que debemos situar entre los mayores en lengua española, el principal del exilio republicano español de 1939 y uno de

los más interesantes en el plano internacional, contrasta con el escaso conocimiento que de él se tiene en España donde, a excepción de unos pocos especialistas y estudiosos, García Bacca es un desconocido en los diversos ámbitos culturales peninsulares. Por esta razón, y con motivo de la citada efeméride, los editores de la obra que ahora nos ocupa decidieron homenajear a tan ilustre filósofo organizando el Congreso Internacional de Filosofía: *Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca*, con el propósito de reunir a los principales especialistas y estudiosos del filósofo hispano-venezolano y dar así a conocer a un público más amplio su figura, pensamiento y obra.

“El pensamiento de García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo” es el fruto del esfuerzo de algunos intelectuales españoles comprometidos con la recuperación del pensador hispano-venezolano para el acervo cultural peninsular, particularmente para el filosófico. La obra recoge las intervenciones que tuvieron lugar durante el citado Congreso Internacional, impulsado por el Dpto. de Filosofía de la Universidad de Deusto y celebrado en Bilbao del 15 al 19 de octubre de 2001.

El orden en que la publicación recoge las intervenciones no se corresponde con el de las sesiones del Congreso. Los editores así lo han preferido al considerar que la estructuración de los contenidos alrededor de núcleos temáticos facilitaría el manejo y consulta de la información contenida, ya que el volumen quiere ser un homenaje dinámico, vivo, a García Bacca sirviendo de introducción a su figura, pensamiento y obra. La combinación de la categoría de los ponentes, la calidad e importancia de sus contribuciones y el acertado criterio de ordenación de los editores tiene como resultado una obra de referencia obligada dentro de los estudios sobre García Bacca, y una contribución valiosísima a los estudios filosóficos hispánicos.

El volumen se estructura en seis partes, en las que se abordan aspectos concernientes tanto al ser humano como al pensador García Bacca. En la primera, “Introducción”, los editores presentan las razones que les llevaron a organizar el evento así como algunas de las circunstancias de su desarrollo, un resumen de las intervenciones que aparecen en el volumen, los criterios para su ordenación y una aproximación biográfica e intelectual preliminar a García Bacca así como las razones que hacen de su pensamiento un activo para la filosofía de nuestro tiempo.

En la parte II, “Contextos y circunstancias *vitales* del pensamiento de García Bacca”, Carlos Beorlegui (Universidad de Deusto, Bilbao) presenta la figura de García Bacca en el amplio contexto del exilio republicano de 1939, a fin de situar históricamente el pensamiento del filósofo navarro y mostrar lo que tal circunstancia supuso en su elaboración y desarrollo. Completa este



apartado la “Semblanza humana de J. D. García Bacca” realizada por Francisco García Palacios quien, en su condición de hijo, nos ofrece una aproximación privilegiada y entrañable a la faceta humana de García Bacca revelando detalles personales de su vida, sorprendentes por inéditos y desconocidos fuera del entorno familiar.

La parte III del volumen está dedicada a exponer las “*Claves fundamentales del pensamiento de García Bacca*”. Contiene la intervención de Carlos Beorlegui “La voluntad de utopía. La entraña filosófica de J. D. García Bacca”, que profundiza en los aspectos perennes del pensamiento garciabacquiiano, los cuales constituyen la clave para comprender la continuidad del mismo a través de los diversos giros intelectuales que experimentó a lo largo de su vida, lo que permite hablar de un proyecto filosófico propio, definidor y diferenciador, condensable en la concepción del ser humano como “transfinitud transfinitante”, y que Beorlegui resume muy acertadamente en lo que denomina “voluntad de utopía” como raíz o entraña del filosofar garciabacquiiano.

El apartado IV, “Entornos del pensamiento de García Bacca”, incluye cuatro intervenciones unidas por el común denominador de abordar en todas ellas diversos entornos biográficos e intelectuales presentes en el pensamiento del homenajeado. Carmen Bohórquez (Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela), presenta la importante labor de García Bacca como recuperador de la memoria filosófica venezolana, a la vez que los retos para ubicar la filosofía venezolana en la historia del pensamiento latinoamericano y al propio García Bacca dentro de ella; Judith Kristoffy (Universidad Central de Venezuela, Caracas), expone aspectos relativos a García Bacca como filósofo de la ciencia, centrando su trabajo en el concepto garciabacquiiano de ciencia y sus implicaciones; Alberto Saladino (Universidad Nacional Autónoma de México), expone la influencia del entorno mexicano en el pensamiento y la obra de García Bacca y la contribución del filósofo navarro al progreso intelectual de la nación mexicana; finalmente, Roberto Aretxaga (Universidad de Deusto, Bilbao), en un trabajo escrupulosamente documentado, presenta numerosos aspectos biográficos e intelectuales que relacionan a García Bacca con el entorno vasco pasado y actual, a la vez que hace públicos documentos franquistas sobre las actividades del filósofo en París durante su exilio francés.

En el apartado V se recogen “*Otras perspectivas del pensamiento de García Bacca*”. Así, Antonio Jiménez (Universidad Complutense de Madrid) analiza la importante labor de García Bacca como traductor de obras filosóficas, contextualizándola en el panorama más amplio de las traducciones de obras filosóficas al castellano y su influencia en el desarrollo de la filosofía

española. Miguel Ángel Palacios Garoz (Universidad de Burgos) aborda la filosofía de la música de García Bacca desde su relación personal con el pensador navarro. Castor Bartolomé (Universidad de UNISINOS, Brasil), desarrolla el aspecto ético-antropológico del pensamiento garciabacquiiano a través de dos conceptos clave del mismo, la finitud y transfinitud humanas. Cristina de la Cruz (Universidad de Deusto) analiza la presencia de Antonio Machado en la obra y el pensamiento de García Bacca. El apartado incluye el trabajo seleccionado de Alonso José Montilla Rivas, doctorando venezolano que prepara su tesis sobre García Bacca en la Universidad de Salamanca, titulado “el hombre como creador según García Bacca”, en el que realiza una aproximación al pensamiento del filósofo hispano-venezolano sobre la técnica y sus implicaciones ontológico-metafísicas y antropológicas.

Completa el volumen la “Bibliografía *de y sobre* García Bacca” elaborada por Carlos Beorlegui y Roberto Aretxaga, que constituye la más completa y fiable de las publicadas hasta el presente, convirtiéndose en una herramienta esencial de imprescindible consulta para los estudiosos del pensamiento y la obra de García Bacca.

Por la variedad de aspectos sobre el pensamiento de García Bacca que abarca el libro, escritos por especialistas de primera línea sobre el filósofo navarro y sobre el pensamiento del exilio, constituye un buen instrumento para acercarse al estudio de esta época brillante y no suficientemente conocida de la historia de nuestra filosofía peninsular. Se trata por ello de un buen vehículo para conocer parte del panorama filosófico anterior a la guerra civil, como también para acercarnos a la reconocida e impagable influencia que esta generación exilada realizó en el conjunto de las naciones de la América hispana. Además, la completa bibliografía que se presenta al final, constituye un inestimable instrumento para adentrarse en las diversas facetas de la obra escrita de nuestro filósofo, así como en los estudios de los más importantes investigadores de su pensamiento.

José Angel ASCUNCE

BEORLEGUI, Carlos: *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003. ISBN: 84-7485-858-5, 185 páginas, 29,50 x 21 cms.

En este libro, el Dr. Carlos Beorlegui (Facultad de Filosofía, Universidad de Deusto) nos ofrece un trabajo de valor inestimable sobre la figura y el pensamiento de Juan David García Bacca (GB), en el que los estudios teóricos

se entrelazan con la proximidad y calidez de los testimonios obtenidos durante sus entrevistas con el propio GB así como con personas a él allegadas, especialmente del entorno familiar. Nos hallamos ante un nuevo y encomiable esfuerzo por recuperar la generación del exilio intelectual republicano que, perdida para España, contribuyó sin embargo al progreso de los diversos campos intelectuales y profesionales de las numerosas naciones hispano-americanas donde sus integrantes vivieron el exilio. Fue precisamente en esas naciones hermanas donde se exiliaron el lugar donde estos pensadores alcanzaron su madurez intelectual y dieron sus mejores frutos.

Entre los numerosos intelectuales que integraron esta “generación perdida” destaca el filósofo navarro J. D. García Bacca, sobre cuyas vicisitudes biográficas y filosóficas trata este libro de Carlos Beorlegui, a quien corresponde el honor de haber elaborado la primera tesis doctoral sobre GB en España (*La filosofía del hombre en J. D. García Bacca*, 1983), lo que pronto le llevó a convertirse en el máximo especialista de nuestro país en el pensador navarro y uno de sus principales difusores. Fruto de su labor son los numerosos e importantes estudios que sobre el pensamiento, figura y obra de GB viene realizando ininterrumpidamente desde entonces, así como el sinfín de conferencias y cursos que sobre él ha dictado tanto en España como en diversos países americanos. De entre la amplia bibliografía de Carlos Beorlegui sobre GB destacamos el libro *García Bacca: La audacia de un pensar* (Bilbao, Universidad de Deusto, 1988). La obra que ahora nos ofrece el profesor Beorlegui hay que situarla en un contexto de continuidad y profundización en sus estudios anteriores, destacando en esta ocasión el entrelazamiento del contexto vital del autor con su pensamiento filosófico, con la intención de mostrar la importancia del entorno biográfico y existencial de un autor en el surgimiento y posterior desarrollo de su filosofía. Esta es la idea que explica la estructura organizativa del conjunto que integran los diferentes capítulos de la obra.

El libro se estructura en ocho capítulos. En el primero de ellos se sigue a GB en sus primeros años de vida, en su entrada en el Seminario de los claretianos y en todo su proceso de formación teológica y filosófica, tanto en los diferentes centros claretianos como durante su período formativo en diversas universidades europeas (Lovaina, Munich, París, Viena...). Pero no satisfecho con describir el entorno cultural más próximo del protagonista, el autor nos presenta en apretada síntesis el panorama cultural de la España de las primeras décadas del s. XX; una época de tal riqueza que ha sido denominada por los especialistas “edad de plata” o segunda “edad de oro” de la cultura española, dinamizada sobre todo por el movimiento krausista-institucionista, el regeneracionismo de J. Costa, el grupo generacional del 98 y el raciovitalis-

mo de Ortega y Gasset, entre otros movimientos y autores con menos renombre.

El capítulo segundo está dedicado a situar a GB en el contexto del primer suelo filosófico-teológico del que se nutrió intelectualmente, el neo-tomismo, y al que se adhirió esforzándose por actualizarlo con los avances de la “nueva ciencia” así como con la influencia, dentro de España, del pensamiento del filósofo bilbaíno Miguel de Unamuno y del madrileño José Ortega y Gasset. Pero si el neotomismo representó el sistema teológico y filosófico transitado por GB durante la época anterior a la guerra civil española del 36, especialmente durante los años de su formación en universidades europeas y como profesor de metafísica en el Seminario de Solsona, este suelo intelectual, como el mismo GB indicara, comenzó pronto a resquebrajarse por el influjo de los avances científicos, especialmente en física, lógica y matemática, y de la filosofía de Ortega. Sin embargo, el impacto que le impulsó a erigir su pensamiento posterior sobre el raciovitalismo orteguiano y el historicismo de W. Dilthey no se manifestaría hasta después de comenzado el conflicto y verse obligado a rehacer su vida como profesor de la Universidad de Quito, a partir de 1939, circunstancia que le llevaría a compartir la condición de exilado con otros muchos intelectuales y profesionales españoles obligados, como él, a reconstruir sus vidas en diversos países hispanoamericanos por su adscripción y defensa del legítimo gobierno republicano.

En el capítulo tercero se recoge lo más significativo de este crucial fenómeno del exilio republicano: los intelectuales más significativos, las circunstancias en que se produjo, las diferentes naciones en que se instalaron y los frutos culturales más importantes de su valiosa producción intelectual en tierras americanas. Dentro de este entorno cultural y existencial presentado por el profesor Beorlegui, podemos seguir a GB en los diferentes avatares durante la guerra, hasta su salida de Francia con destino a Quito.

Tras el estallido del conflicto, y sobre todo con su traslado a Ecuador, su vida experimenta un vuelco y, con ella, también su filosofía. Tanto su condición de sacerdote como el neo-tomismo quedan atrás. Es el momento en que construye su primer sistema filosófico personal, alrededor de lo que denomina “hermenéutica histórico-vital”, apoyándose en Ortega y Dilthey. Las circunstancias de su exilio y primera acomodación en suelo americano, así como las claves de su pensamiento en estos años, son ampliamente expuestos en el capítulo cuarto.

La estancia de GB en Quito no durará más de cuatro años, invitado por la Universidad Nacional Autónoma de México a formar parte de su claustro profesoral, así como por la Casa de España en México (posteriormente denominada Colegio de México). El contacto con el grueso de los intelectuales

exilados, afincados en México, dará nuevos impulsos a su reflexión filosófica, representando estos cuatro años de vida mexicana el paso de la influencia raciovitalista a la del ontologismo existencialista de M. Heidegger.

Si el capítulo quinto está dedicado a la etapa mexicana, el sexto nos describe la llegada a Caracas, en 1947, y su afianzamiento en Venezuela hasta su jubilación académica en 1971. Se trata de la estancia más larga de su periplo hispanoamericano, y en ella tiene lugar el viraje intelectual más fuerte en su producción intelectual: la influencia de Marx. La circunstancia americana, junto con la progresiva influencia de autores españoles –entre los que destaca Antonio Machado–, así como su afán por escribir “a tono con el pueblo”, son el fundamento de su interés por recuperar el pensamiento marxiano (que no marxista) como “filosofía actual”. Es el momento en que ya resulta posible hablar de madurez intelectual de GB y en el que consiguió su enorme prestigio tanto en el entorno cultural venezolano como en el conjunto de los centros filosóficos hispanoamericanos regentados por exilados españoles.

Tras su jubilación académica y posterior retiro a Quito, lugar de nacimiento de su esposa, y por efecto de la crisis intelectual y política de los países donde se había instaurado el comunismo real, GB se aleja de forma progresiva y silenciosa de la influencia marxiana para construir un sistema de pensamiento caracterizado por una inquietante síntesis de tecnocentrismo y panteísmo. El capítulo séptimo está dedicado a esta etapa final de su pensamiento.

La obra se completa con un último capítulo que nos presenta una síntesis crítica de toda la trayectoria intelectual de nuestro filósofo. En él, el profesor Beorlegui se esfuerza por destacar los elementos más valiosos de la filosofía de GB, sus aspectos más originales y aquellos otros que le resultan más ambiguos y suscitan en él un mayor número de interrogantes. En este capítulo el autor ha querido acercarse con una honesta mirada global al conjunto de la gigantesca y ambiciosa obra filosófica del pensador hispano-venezolano para señalar sin complejos las luces y sombras que observa en el rico caleidoscopio filosófico que constituye la misma, a la vez que expresar la preocupación, la urgente necesidad y el reto que tiene la intelectualidad española de tratar de recuperar para nuestro panorama filosófico e intelectual a toda esta generación exilada, paradójicamente tan valiosa como poco conocida y valorada. El estudio concluye con un memorándum donde se recogen los principales esfuerzos e iniciativas llevados a cabo por personas e instituciones para recuperar la figura, el pensamiento y la obra de GB.

En definitiva, nos hallamos ante una obra necesaria, resultado del importante, callado, paciente y constante esfuerzo investigador de Carlos Beorlegui, largamente esperada por quienes teníamos noticia de su existencia

como edición privada, que ve la luz pública gracias al apoyo recibido por parte de la Universidad de Deusto a raíz del Congreso Internacional sobre García Bacca organizado por el Departamento de Filosofía de la citada Universidad, celebrado en Bilbao en octubre de 2001. Este estudio del profesor Beorlegui constituye una importante aportación al panorama de los estudios sobre García Bacca en particular, así como al de la historia del pensamiento hispánico, en general, animado por el afán de contribuir a fecundar dicho pensamiento y prepararlo para un pensar futuro.

Roberto ARETXAGA

LLULL, Ramon: *O Livro dos Anjos (1274?-1283?)*, Edição Bilingüe). Tradução do catalão medieval por Eliane Ventorim e Ricardo da Costa (UFES). Revisão Técnica: Esteve Jaulent. Apresentação: Eliane Ventorim e Ricardo da Costa (UFES), São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciencia “Raimundo Lúlio”, 2002, 167 pp. ISBN 85-89294-01-3.

Nos encontramos ya ante el tercer libro de Ramon Llull traducido al portugués en la Colección “Raimundo Lúlio” que coordina el Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciencia “Raimundo Lúlio”, con sede en San Paulo (Brasil) e impulsado por su Presidente, el Dr. Esteve Jaulent. Los otros dos libros traducidos con anterioridad son *Livro da Orden da Cavalaria* y el *Livro do gentio e dos três sábios*, estando prevista la próxima traducción y edición de una decena de textos lulianos más.

Desde que la tradición bíblica presenta a los ángeles como enviados y embajadores divinos, mucho se ha escrito sobre estos seres y sus funciones de mensajeros de Dios ante los hombres y de adoradores de Dios. Presente en las tradiciones judaica y musulmana —recuérdese que quien transmite la Palabra de Dios al Profeta Mu ammad fue el arcángel Gabriel y que en la literatura escatológica islámica Mu ammad aparece como superior a los ángeles—, el pensamiento cristiano patrístico y medieval desarrolló la angelología del Antiguo Testamento con las variaciones presentes en el Nuevo Testamento. Los desarrollos elaborados por san Pablo y san Agustín culminan en la gran tematización teológica del Pseudo Dionisio en su obra *De caelesti hierarchia*, donde divide a los ángeles en tres grandes grupos jerárquicos, ocupando un lugar intermedio entre Dios y el mundo. El IV Concilio de Letrán (1215) definió definitivamente en la Iglesia los rasgos propios de los ángeles: creaturas espirituales, incorpóreas, invisibles e inmortales. Grandes teólogos del siglo XIII reflexionaron sobre ello y formularon teológicamente todos esos rasgos.

En este contexto se inscribe la obra que nos ocupa, el *Libro de los ángeles* de Ramón Llull, en donde, a diferencia de esos teólogos, el mallorquín sigue un método lógico de análisis y expone su pensamiento sobre los ángeles basándose en argumentaciones de tipo racional sin apelar en ningún momento a la doctrina revelada. Dividida en seis partes, Llull se ocupa de la existencia de los ángeles fundándola en ocho pruebas; de la esencia, ser, substancia, propiedades y condición de los ángeles; de su locución y forma de hablar a los hombres; de su gloria; y, en fin, de la pena de los demonios o malos espíritus.

La traducción se acompaña del texto original catalán, lo que permite comprobar el buen hacer de los traductores brasileños, profesores de la Universidad Federal de Espírito Santo (Brasil), quienes elaboran también un precioso y preciso estudio de presentación de la obra, que es de un gran valor para la Angelología Medieval y para conocer el pensamiento de Ramón Llull.

R. RAMÓN GUERRERO

BRAVO, Roberto R.: *Una definición intensional del significado en los lenguajes naturales*. Caracas, Ed. Melvin, 2001, 158 pp.

Desde Venezuela nos llega una interesantísima contribución a la literatura de Filosofía del Lenguaje en lengua castellana, más abundante en manuales y estudios historiográficos que en estudios originales, como es este caso. Como el título refleja a las claras, el autor defiende la pertinencia del análisis intensional en la definición del significado de, al menos, las expresiones del lenguaje natural. Precisamente, creo que el intento de plantear las cuestiones clásicas de Filosofía del Lenguaje a partir de una definición inicial de la estructura de los lenguajes naturales como la que el autor lleva a cabo en el primer capítulo es una estrategia a elogiar y, desde luego, resulta muy fructífera. A este respecto, quisiera destacar que el autor parte de un conocimiento profundo tanto de lingüística como de semiótica, disciplinas esenciales para entender bien las “tripas” del lenguaje natural, y que se echan a faltar muchas veces en la tradición analítica, que sigue el modelo de los lenguajes formales enterrando la peculiaridad del lenguaje natural bajo los rótulos generales de “vago”, “sin estructura especificada”, “con reglas borrosas” y otros parecidos.

El libro se divide en tres partes. En la primera, el autor examina críticamente el proyecto de formalización del lenguaje natural, tan medular en el proyecto positivista vinculado a los inicios de la Filosofía Analítica en el

siglo XX. Según el autor, por una parte, los lenguajes naturales poseen una estructura lo suficientemente sistemática como para ser objeto de formalización: hay un conjunto de elementos (símbolos) con ciertas agrupaciones destacadas (términos), sobre los que operan un conjunto de reglas para la formación de expresiones correctas y un conjunto de relaciones de significación que asignan al sistema una interpretación en un dominio o universo de referencia. Pero, por otra parte, algunas de las propiedades del lenguaje natural (vaguedad, multiplicidad expresiva, sobredeterminación del léxico, indefinición del dominio de interpretación), que tienen que ver con su propia génesis cultural e histórica, hacen que una formalización completa se haga imposible. En otras palabras: los lenguajes naturales son sistemas parcialmente formalizados.

En la segunda parte del libro el autor se propone definir el metalenguaje desde el cual acometer la tarea de explicitar la estructura formal del lenguaje natural. En mi opinión, por muy elogiable que sea este intento de explicitar el lenguaje desde el cual el investigador efectúa su discurso, está condenado al fracaso: la jerarquía de metalenguajes propuesta no parece aplicable a los lenguajes naturales, y menos con la concepción “omniabarcadora” que el autor parece poseer del lenguaje natural, que incluiría como parte propia su metalenguaje.

En la tercera parte, sin duda la más interesante del libro, el autor lleva a cabo la tarea propuesta: proporcionar un esquema para efectuar definiciones de la intensión de palabras del lenguaje natural. El autor opta por retrotraerse a la concepción pre-modal de intensión, según la cual la intensión se identifica con la serie de notas características de la palabra, aunque, desde luego, introduce notables sofisticaciones. Esta concepción, que podemos retrotraer a la noción de “connotación” de Mill, o a la de “significatio” medieval, ha sido desplazada en la actualidad por el paradigma carnapiano-kripkeano, que identifica la intensión de una palabra con el conjunto de sus extensiones en cada mundo posible (o descripción de estado, en la terminología de Carnap). La definición del autor, como digo, retoma la noción de significado como haz de propiedades, aunque incluye, además de una serie de rasgos o propiedades definitorias ( $p_1, p_2, \dots$ ), una serie de rasgos o propiedades eventuales ( $q_1, q_2, \dots$ ). De este modo, la intensión de un término atómico  $t$  del lenguaje natural se define como:

$$p_1 \wedge p_2 \wedge \dots \wedge p_n \wedge (q_1 \vee q_2 \vee \dots \vee q_m)$$

En esta parte, además, el autor echa un vistazo a una serie de temas clásicos de teoría del significado, y a los que arroja nueva luz a partir de su defi-



nición de intensión, tales como la distinción sintético-analítico, la noción de presuposición, los compromisos ontológicos y la presuposición de existencia, la sinonimia, etc... Repasar cada una de las tesis y argumentos ofrecidos por el autor al respecto sería demasiado prolijo. En vez de ello, examinaré críticamente tres aspectos que, bajo mi punto de vista, resultan especialmente motivadores.

En primer lugar, quisiera llamar la atención sobre el tratamiento que el libro hace de la teoría del relativismo lingüístico. Pienso que el matiz que el autor introduce al respecto coloca la situación “en su justo medio”: el lenguaje transmite una determinada visión del mundo al hablante medio, pero no hay determinismo en ello (el hablante puede acabar por adoptar o incluso producir otras visiones del mundo). La misma flexibilidad del lenguaje explica por qué pueden formularse otras ontologías, otras concepciones del mundo. Para mí esto conecta con cierto tipo de enunciados contrafácticos en los cuales, por decirlo así, nos “salimos” del lenguaje y examinamos las consecuencias que tendría variar su estructura semántica. Enunciados como “si los hombres fueran irracionales, los niños serían irracionales”, o “si algún soltero fuera casado, entonces algún casado sería soltero” (enunciados contra-analíticos). Pero no me detendré en este punto. Tampoco el autor considera que la visión del mundo inherente a nuestro lenguaje nos “condene” a no poder alcanzar a transmitir el valor referencial de nuestros términos a los hablantes de otras lenguas, o a no poder reconocer los suyos. A este respecto, el autor describe el “método de las paráfrasis y las ostensiones iteradas” para superar la vaguedad interpretativa del lenguaje. Si, como pienso, el autor considera que este método puede servir para que se comuniquen hablantes de lenguas diferentes, incluso “trascendiendo” la concepción del mundo impuesta por su lenguaje (lo que parece seguirse de la tesis de que hay una capacidad teórica de reducir al mínimo el grado de vaguedad en la referencia de una palabra, capacidad que se sigue de la recursividad del procedimiento de las glosas y las ostensiones), entonces se derriba de un plumazo la tesis de la indeterminación radical de la traducción de Quine. A este respecto, sin embargo, considero que persiste un problema en la definición de objeto que proporciona el autor. Me explicaré. En el capítulo 3.2., “Lenguaje y estructura del mundo”, el autor define “objeto” como *elemento del dominio de interpretación representado por un término cuantificado en alguna fbf del lenguaje* (pág. 74). Junto a este criterio puramente gramatical, sin embargo, en el capítulo 3.3., “Compromiso Ontológico I: Cuantificación y abstracción”, detectamos la caracterización de una noción objetiva e inter-lingüística de objeto: *en el caso empírico de las lenguas naturales conocidas parece haber cierto tipo de entidades merecedoras, notablemente, de la calificación*

*de objetos; como si dijéramos una caracterización primaria del mundo semejante, al margen de que los hablantes de distintas lenguas, o aun dentro de una misma lengua, puedan profesar una ontología cualquiera* (pág. 80). En mi opinión, sólo hay tres formas de justificar esta afirmación: (a) o bien recurriendo a la existencia de un conjunto de categorías o tipos ontológicos de índole formal, independientes tanto de la mente humana como del mundo físico pero accesibles a nuestro entendimiento, (b) o bien recurriendo a la existencia de un mundo fenoménico común para toda la especie humana, mundo fenoménico que incluye una serie de tipos ontológicos compartidos también por todos los seres humanos, (c) o bien recurriendo a la existencia de una estructura cognitiva compartida por todos los integrantes de la especie humana, estructura que incluiría a su vez un conjunto de tipos ontológicos. El autor parece adoptar una solución de compromiso entre las dos últimas opciones, como se desprende de la siguiente aseveración: *...es más fácil conjeturar una cierta "estructura mental" (lo que sea que esto pueda ser) por la cual los hablantes son capaces de identificar o distinguir, en una primera aproximación, ciertos aspectos del mundo dotados de alguna independencia respecto del conjunto global de la experiencia* (pág. 80). En mi opinión, la idea de esta cierta "estructura mental común", a su vez, puede entenderse de dos formas distintas: como (c.1) una estructura universal, dada a priori, y que se sigue de la misma estructura de todo proceso de producción lingüística (que sería universal "a la" Kant), o como (c.2) una estructura con base biológica, propia y específica de la especie humana (una estructura mental universal "a la" Chomsky). En mi opinión cambia mucho el sentido del análisis si se toma una u otra. La opción kantiana parece contradecirse con la defensa de Roberto Bravo de la existencia de una variedad tanto de ontologías como de visiones del mundo incluso dentro de una misma lengua. Pero la opción chomskiana plantea un nuevo problema. Como es bien sabido, según Lee Whorf los indios hopi poseen una conceptualización primaria con eventos como entidades primarias, en vez de objetos, y lo que nosotros tendemos a considerar como un objeto ellos no lo consideran así. Pero entonces, ¿cómo garantiza el autor que su análisis no debe restringirse exclusivamente a las lenguas SAE? De otra forma: ¿está hablando sobre la estructura semántica del castellano, o sobre la estructura semántica de las lenguas SAE, o sobre la estructura del lenguaje natural "en general"? La respuesta es importante, porque va a determinar el valor cognoscitivo de la teoría del autor: si su aplicación se limita al castellano (o a las lenguas indoeuropeas, por ejemplo) entonces es un trabajo lingüístico, si su ámbito de explicación es el lenguaje natural (todas las lenguas humanas) entonces es un trabajo de filosofía. Dado que el autor insiste en el carácter de reflexión general de su trabajo, es fundamen-

tal que la noción de “objeto” pueda aplicarse a todas las lenguas. ¿Qué salida hay para todo esto? En mi opinión el ataque de Whorf (por ejemplo en “Lógica y Ontología” no es definitivo) no es definitivo: no creo que haya llegado a probar que no podamos discutir con un indio hopi cuáles son los constituyentes últimos de la realidad (por ejemplo), y que en esa discusión podamos llegar a hacerle entender nuestra noción de “objeto” (otra vez como ejemplo), y él pueda hacernos entender su noción de (voy a mal llamarle así) “fenómeno”. Desde luego, no cabe esa posibilidad si lo único a lo que podemos acudir en esa hipotética discusión es a nuestros respectivos lenguajes (porque, aceptando la tesis relativista, nuestros lenguajes son “diferentes” con respecto a las nociones sobre la que estamos discutiendo), pero si cabe tal opción si hay algún otro elemento que sí compartamos los dos y al que podamos hacer referencia. En el caso de Frege, por ejemplo, ese “tercer elemento” es el mundo objetivo de los sentidos (opción (a)). En este punto estoy con el autor: dudo que exista ese tercer elemento y por ello desecharé esta vía. La otra opción es la del “mundo fenoménico” común (opción (b)), que sería la que yo abrogo. Dado que el autor rechaza también esa opción, no veo otra solución más que aceptar la existencia de una “estructura cognitiva” común a la Kant, con la que sin embargo el autor no desea comprometerse.

El segundo elemento que quisiera comentar es la definición de presuposición proporcionada por el autor. El autor propone entender la relación de presuposición entre  $p$  y  $q$  como una función veritativa dada por la siguiente definición:  $p \text{ pres } q = (p \rightarrow q) \wedge (p \vee q)$ . La definición es, desde luego, muy interesante, y considero que es suficiente para los fines teóricos para los que el autor la utiliza (como un criterio para detectar presuposiciones, una suerte de definición operacional, si se quiere, útil pero falible). En cualquier caso, plantea algunos interrogantes. Siguiendo el planteamiento de Strawson ( $p$  presupone  $q$  si la verdad de  $q$  es una condición necesaria para que  $p$  tenga valor de verdad), si queremos hacer una tabla de verdad de la presuposición necesitamos tres valores de verdad (si  $A$  presupone  $B$  y  $B$  es falso entonces  $A$  es indeterminado). De ahí que las tablas de verdad proporcionadas por el autor me parezcan como mucho una infra-definición de la relación de presuposición: son una condición necesaria que debe cumplir una relación de presuposición entre oraciones, pero no son una condición suficiente. Me explicaré. Por la definición de presuposición de Roberto Bravo no habría relación de presuposición entre  $p$  y  $q$  cuando  $q$  es falso, pero eso es contra-intuitivo: entre ( $p$ ) “el actual rey de Francia es calvo” y ( $q$ ) “Existe un actual rey de Francia” hay relación de presuposición aunque ( $q$ ) es falso. De ahí que también me parezcan contra-intuitivas las conclusiones obtenidas en el primer párrafo de la página 100: si  $q$  es verdadero, cualquier enunciado presupone  $q$ . Una posible

solución podría pasar por la construcción de una tabla de verdad con tres valores, *a la* Bochvar, como el que sigue:

| P | Q | P presupone Q |
|---|---|---------------|
| V | V | I             |
| V | F | F             |
| V | I | F             |
| I | V | I             |
| I | F | V             |
| I | I | V             |
| F | V | I             |
| F | F | F             |
| F | I | F             |

La intuición que intenta recoger la tabla es que, cuando *q* es indeterminado o falso entonces podemos saber si *p* presupone *q* examinado el valor de verdad de *p* (debe de ser indeterminado), pero que cuando *q* es verdadero no basta con saber el valor de verdad de *p* para establecer si hay o no relación de presuposición. En todo caso, la tabla sigue dando lugar a resultados anómalos, y ello porque, en mi opinión, la noción de presuposición es intensional y precisa de un enfoque modal u otro no extensional.

El tercer aspecto es relativo a la propia definición de significado intensional que hemos presentado antes, y que da título a la obra. El autor defiende que la relación de definición sea anti-simétrica (es decir, si *a* es el definiens de *b*, entonces *b* no es el definiens de *a*), como una solución a la paradoja de la definición (básicamente, si *a* es igual a *b* podemos cambiar *b* por *a* en la definición de *a* y convertir la definición en algo como “*a* es *a*”). Me propongo demostrar que tampoco puede ser transitiva. En efecto, imaginemos que definimos *p* como la conjunción de *q* y *r*, y a su vez definimos *r* como la conjunción de *p* y *m*. Entonces podemos sustituir *r* por la conjunción de *p* y *m* en el definiens de *p*, obteniendo así la conjunción de *q* y *p* y *m*. Pero en el nuevo definiens podemos volver a efectuar la sustitución de *p* por *q* y *r*, obteniendo entonces la conjunción de *q* y *p* y *r* y *m*. Nada nos impide continuar este proceso al infinito, obteniendo así como resultado una fórmula de longitud infinita, lo cual es paradójico. Un ejemplo más claro se da con rasgos eventuales: definamos “color” como “(propiedad)  $\wedge$  (de cuerpos extensos)  $\wedge$  (producida por la reflexión de distintas frecuencias de luz)  $\wedge$  (rojo  $\vee$  azul  $\vee$  verde  $\vee$ ...)” y definamos “azul” como “color  $\wedge$  frío  $\wedge$ ...”. Podremos nuevamente hacer la sustitución en el definiens de “azul” recursivamente hasta el infinito. Lo mismo podría ocurrir con términos no atómicos: incluyamos dentro de

los rasgos de “dos” la mitad de cuatro y dentro de los rasgos de “cuatro” el doble de dos. El autor parece haber tenido esta dificultad en mente, cuando en la página 120 efectúa una distinción entre términos primitivos (no definidos) y términos intensionales. Así, su solución pasaría por establecer una jerarquía entre términos de los lenguajes naturales, de tal forma que en el definiens de un término determinado sólo pueden aparecer como rasgos definitorios o eventuales términos de una jerarquía inferior. Pero es muy dudoso que en los lenguajes naturales exista nada como tal jerarquía, como un vistazo a un diccionario cualquiera del castellano hace ver. En mi opinión, un salida más plausible pasa por modificar la regla de substitución de los idénticos (cuya validez para los lenguajes naturales es puesta en cuestión también en otros múltiples contextos), lo cual, a la postre, se traduciría en la no transitividad de la relación “ser definición de”. Pero en este espacio no es posible introducir los detalles técnicos necesarios para explicar esta solución.

No desearía que estos comentarios críticos pudieran tomarse como la base para un dictamen negativo en cuanto a la calidad y valía de la obra. Al revés, como he dicho, considero que el libro está bien pensado, bien escrito, y bien argumentado, y que son precisamente la profundidad y la originalidad de las ideas de Roberto Bravo las que despiertan en el lector la necesidad (y la obligación) de reflexionar en torno a ellas.

Javier VILANOVA ARIAS

UREÑA, ENRIQUE M.: *El krausismo alemán. Los congresos de filósofos y el krausofröbelismo (1833-1881)*, Colección del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería N.º 19, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, 392 pp., 24x17 cms., ISBN: 8484680657

Enrique M. Ureña publica la traducción castellana de su obra alemana *Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Wirkungen der Philosophie K.C.F. Krauses in Deutschland (1833-1881)* [frommann-holzboog, Stuttgart 2001] con el título de *El krausismo alemán*, un título éste elegido para la edición española que da nombre al objeto cuya existencia habitualmente se había venido negando, a saber, el de un movimiento filosófico desplegado en el país teutón bajo la inspiración de las ideas de Krause. Es conocido que los historiadores germanos solían tener a éste por un filósofo de segundo rango cuyo magro mérito habría sido el de haber influido por capricho del azar en países filosóficos marginales como el español y sin que sus ideas hubiesen tenido repercusión alguna entre los propios alemanes por contar ellos con una

tradición filosófica labrada con figuras supuestamente más sólidas. Sin embargo, los hechos narrados en esta obra por Ureña desmienten tal consideración, pues prueban no sólo que en Alemania hubo krausistas sino también que éstos constituyeron un grupo organizado y activo que ejerció una labor prolongada y apreciable en la sociedad teutona.

Esta misma circunstancia es la razón de que los resultados ofrecidos en este libro desborden los límites de los estudios krausológicos para enriquecer la historia de la cultura alemana decimonónica con nuevos protagonistas y hechos, tal y como lo aprecia el responsable del prólogo, Rudolf Vierhaus, quien dice de él que es «una contribución a la historia de la filosofía alemana posthegeliana» (p. 11). Y esto es así porque, dentro de lo que es la reconstrucción del Krausismo alemán, se insertan otra serie de sucesos y personajes filosóficos que forman una parte de la historia alemana por la que habían pasado de largo los propios historiadores germánicos, obcecados en el quehacer investigador por la sucesión dominante «Kant-Hegel-Marx» y desatentos a otras corrientes filosóficas que se gestaron en el mismo momento, que transcurrieron simultáneamente y que también contribuyeron, en mayor o menor medida, a la formación de la sociedad y la cultura alemanas decimonónicas. Si en los últimos tiempos los historiadores alemanes se están preocupando por ser más exhaustivos en la reconstrucción histórica del pensamiento desarrollado en ese siglo, por ejemplo, atendiendo a figuras menos investigadas como las de Jacobi en la época idealista o el último Schelling en el poshegelianismo, lo siguen haciendo limitándose a autores y hechos implicados en dicha sucesión y sin apenas considerar lo que fueron otras corrientes simultáneas.

La obra que nos ocupa recorre el periodo que abarca desde la muerte de Krause en 1832 hasta el fallecimiento del último krausista de la primera generación en 1879, Röder, un periodo éste de casi medio siglo en el que Ureña identifica dos cauces distintos por los que los krausistas intentaron realizar las ideas de Krause, dos cauces esos que, aunque procedentes de una fuente común, paralelos en el tiempo, con protagonistas comunes y compartiendo iguales fines, se diferenciaban en el carácter de las actividades realizadas: un cauce sería el de la labor aliancista mientras el otro el de la pedagógica. De acuerdo con esto, los cinco capítulos de los que consta la obra cabe agruparlos en dos bloques, ambos con una extensión similar: la labor aliancista correspondería a los tres primeros mientras la educativa a los dos últimos.

El primero de tales cauces consiste en los sucesivos trabajos realizados por los krausistas para lograr reorganizar la comunidad alemana en una red de sociedades y alianzas como, por ejemplo, la Alianza para la Ciencia, lo

cual, conforme se fuesen estructurando en igual medida y forma otros países, condujese a la realización definitiva de la idea rectora del proyecto humanista krausiano, a saber, la Alianza de la Humanidad. Esta trayectoria de la labor aliancista arranca con las primeras medidas adoptadas por los discípulos de Krause: la edición de sus obras inéditas, la difusión y defensa de sus ideas en revistas y la organización de agrupaciones tanto docentes como científicas (cap. I). Tras reconstruir estas primeras empresas de los krausistas alemanes, en las que no faltaron enfrentamientos entre ellos como los que protagonizaron Leonhardi y Schumacher, Ureña, con la intención de ilustrar el contexto filosófico y social alemán en el que se insertan estas actividades, describe los esfuerzos de los filósofos alemanes en corregir las deficiencias cada vez más patentes de la filosofía hegeliana, entre otras, su escasa efectividad práctica y la incapacidad para salvaguardar la religión; Ureña da a conocer en este caso la labor realizada por reputados filósofos de la izquierda hegeliana y del teísmo especulativo como Arnold Ruge e I. H. Fichte, quienes, con dichos fines, fundaron revistas y academias científicas y organizaron congresos científicos y filosóficos (cap. II). Similares a estos últimos, los krausistas realizaron dos Congresos de Filosofía en Praga y Frankfurt en los respectivos años de 1868 y 1869, los cuales fueron el resultado más notable de la labor aliancista del Krausismo alemán (cap. III).

El segundo cauce de aplicación de la filosofía krausiana son las actividades hechas en el ámbito de la educación de acuerdo con las ideas filosóficas de Krause en su conjunción con los proyectos didácticos de Fröbel. Tal cauce mana de los intercambios de ideas entre ambos para diseñar una pedagogía universal (cap. IV) y que dieron origen a lo que Ureña ha dado en denominar «Krausofröbelismo». El resultado institucional más importante de las actividades desarrolladas tanto conjunta como separadamente por krausistas y fröbelianos consistió en la fundación de la Asociación General para la Educación, y ellas incluyeron también la creación de una Fundación Fröbel y una Fundación Krause (cap. V).

Ahora bien, la obra que nos ocupa no limita su interés al que debe suscitar entre los germanistas, pues los resultados que nos ofrece afectan también a los estudios que quepa hacer en el futuro sobre los movimientos krausistas desarrollados fuera de las fronteras germánicas y, en concreto, sobre los que en el futuro se hagan sobre el Krausismo español; vamos a señalar dos casos en los que estimamos que así sucede. El primero es la aportación de nuevos datos que avalan una de las tesis defendidas por la krausología más reciente, a saber, la de que el curso del Krausismo español no se puede estudiar ni comprender aislado del Krausismo alemán, tanto en lo que toca a las ideas originarias de Krause, que son las que transmitieron directamente los krausis-

tas españoles, como en lo que se refiere a la labor desempeñada por los españoles, que fue hecha en colaboración con la que realizaban en su propio país los krausistas alemanes. Así, por ejemplo, gracias a esta obra conocemos datos sobre la participación de nueve profesores españoles encabezados por Sanz del Río en el Congreso de Praga, sobre el apoyo prestado por los krausistas españoles a la creación de la Fundación Krause o sobre su respaldo a la organización de la Asociación General para la Educación. La segunda circunstancia que afecta a los estudios krausológicos españoles es la que se desprende del detallado estudio sobre el movimiento krausofröbeliano en Alemania, que permite considerar la fundación de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) por Giner de los Ríos como un fenómeno krausofröbeliano y tiende a confirmar la posición hermenéutica también reciente que desvincula tal hecho de la supuesta generación de una nueva forma filosófica, peculiar en España, como sería la krausopositivista, resultado en nuestra país de la asimilación por parte del idealismo krausiano de tesis positivistas tras el fracaso de la aventura republicana en 1875.

Si bien las expresiones de «krausismo positivo» y «krausopositivismo» pueden seguir resultando adecuadas para designar algunos hechos o ideas de autores concretos, somos, no obstante, de la opinión de que las investigaciones futuras deberían emplearlas con mayor cautela y evitar en la medida de lo posible su uso hasta que averigüemos exactamente en qué estribó el krausopositivismo, y ello porque tenemos la impresión de que se ha venido catalogando sin rigor alguno como krausopositivista casi toda la producción krausista de la época restauracionista. En dos motivos basamos tal propuesta. Uno es el mayor conocimiento que tenemos en la actualidad del pensamiento de Krause, el cual nos permite aventurar que las ideas peculiares del positivismo que supuestamente habrían provocado una corrección del idealismo krausiano, resulta que tenían cabida en la filosofía del propio pensador alemán, de tal manera que en modo alguno les fue preciso a los krausistas modificar sus planteamientos originarios para adaptarse a nuevas circunstancias filosóficas y socio-políticas, esto es, que no fue necesario elaborar una filosofía krausopositivista para corregir la krausista. El otro motivo para nuestra sospecha es que algunos hechos contabilizados como prueba del giro krausopositivista se venían realizando desde antes del inicio de la Restauración bajo la influencia inmediata de las ideas de Krause, y el ejemplo más notable de esto nos parece que está en la fundación de la ILE. Una vez conocido cómo se desarrolló el krausofröbelismo en Alemania, que es lo que nos ofrece la obra de Ureña, la creación de tal centro docente español hay que catalogarla como una actividad insertada en las labores que venían realizando los krausistas alemanes desde los inicios del movimiento krausis-



ta y, si quiere irse aún más allá, desde que Krause asimiló en su filosofía los ideales masónicos; así se desprende de las palabras del propio Ureña en las conclusiones de su obra, donde mantiene que el krausofröbelismo es «un fenómeno que traspasó las fronteras alemanas» cuando «en el año 1876 fundaron krausistas españoles la influyente» ILE (p. 324); la ILE, por tanto, merece ser catalogada como un fenómeno intrínseca y netamente krausista. Pero, ahondando aún más en esto, ni siquiera consideramos que su creación fuese un ensayo nuevo en España de lo que los krausistas alemanes habían estado pretendiendo en su propio país desde años atrás, sino que estimamos que, más bien, la ILE nació para asegurar la continuación de lo que desde más de dos décadas antes venían haciendo los krausistas españoles. En nuestra opinión, la fundación de la ILE no atendía a una modificación de los planteamientos filosóficos por la influencia del positivismo ni por un súbito mayor aprecio de las acciones concretas en detrimento de los tratados teóricos, sino a un cambio de circunstancias socio-políticas como las restauracionistas que consideramos que fueron accidentales a los planteamientos krausianos practicados desde veinte años antes, y que, por tanto, tales planteamientos no necesitaron ser modificados para hacer frente a esas nuevas circunstancias. Los primeros krausistas españoles ya venían persiguiendo el fin de reformar la sociedad española bajo el modelo de una organización aliancista de sesgo krausiano por vía educativa desde las cátedras de institutos de enseñanza secundaria y de universidades; si se le quiere incluso poner una fecha al comienzo de tal labor, podría ofrecerse la de 1854, que es cuando Sanz del Río fue nombrado catedrático de la Universidad Central, y cuyo discurso de apertura del año académico de 1857/1858 fue una declaración pública de tal labor. Los fines que perseguía Sanz del Río cuando redactaba manuales para la enseñanza secundaria, luchaba por reformar los planes de estudios, dirigía tesis o se esforzaba por que accediesen a las cátedras los jóvenes krausistas, no se pueden juzgar separadamente de aquéllos con los que luego se fundó la ILE, como tampoco se los puede separar de los que movieron ciertas reformas educativas planteadas durante el Sexenio Revolucionario. Una hecho más a favor de que el cauce educativo del krausismo ensayado por los krausistas alemanes es anterior en España a 1875 son los proyectos educativos catalogados como antecedentes inmediatos de la ILE, por ejemplo, el Colegio Internacional. Esas circunstancias a las que nos hemos referido y que hemos catalogado de accidentales a lo que eran los planteamientos netamente krausianos, fueron la expulsión de la universidad de determinados krausistas así como el mayor control sobre el contenido impartido en los centros de enseñanza pública, circunstancias éstas que no les dejó a los krausistas otra alternativa que crear una escuela privada en cuyas aulas seguir realizando libre-

mente la labor docente que venían desempeñando desde hacía tiempo en las cátedras de la instrucción pública. Esto no quita, por otro lado, que, dadas las dimensiones que alcanzó el fenómeno de la ILE y las peculiaridades que caracterizó su docencia, no sea preciso establecer diferencias sustanciales entre la práctica docente planteada por Sanz del Río, con cambios menos drásticos y apoyada pero limitada también por los Gobiernos de turno y la rígida tradición profesoral e institucional de la instrucción pública, y la de Giner, una organización docente novedosa sin restricciones gubernamentales y las resistencias al cambio de cualquier cuerpo profesional atado a rígidas costumbres y normas; pero ambos tipos de esfuerzos en el ámbito de la enseñanza, insistimos, hay que contemplarlos como fenómenos ocasionados por planteamientos y fines filosóficos comunes, los cuales se insertan, a su vez, dentro de la labor global del movimiento krausista europeo.

Tras este excursus sobre las consecuencias que apreciamos que comporta la obra de Ureña en el estudio del krausismo español, volvemos a ella misma para informar, brevemente, de que la consulta de este libro viene facilitada por dos índices, uno onomástico, con el cual cabe localizar con rapidez dónde se inserta cada uno de los protagonistas que labraron el Krausismo alemán, y otro de materias, en este caso menos exhaustivo que el de la obra alemana.

Y si comenzábamos apreciando el resultado obtenido por Ureña con esta obra de haber probado la existencia de un Krausismo alemán, no nos cabe sino concluir expresando nuestra esperanza de que pronto podamos contar con el libro que anuncia en el prólogo, a saber, uno que avalará ese mismo resultado con nuevos tipos de pruebas como serán las de la presencia de la filosofía krausiana en publicaciones alemanas no sólo filosóficas sino también jurídicas y económicas y las de la relación de los krausistas con movimientos religiosos y feministas.

Rafael V. ORDEN JIMÉNEZ